

TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y PLURALISMO TEOLÓGICO

JUAN LUIS LORDA

I. CONSIDERACIÓN METODOLÓGICA¹

1. Una ecuación básica

Si hubiera que expresar las relaciones entre filosofía y teología de una manera muy breve y sintética, se podría recurrir a una ecuación:

$$fe + filosofía = teología.$$

1. La relación entre filosofía y teología ha sido objeto de numerosos estudios. Destacando algunos más centrados en la cuestión y recientes: el excelente ensayo de A. LÉONARD, *Foi et Philosophies*, Culture et Vérité, Namur 1991 (2.*), que intenta esquematizar los distintos campos del diálogo; una breve pero clara perspectiva en G.B. MONDIN, *Relazioni tra filosofia e teologia*, en «Seminarium» 29 (1989) 26-36; R. FISICHELLA ha trabajado largamente el tema en tres amplios artículos, con el título *Oportet philosophari in theologia*, aparecidos en «Gregorianum» 76 (1995) 221-262, 503-534, 701-728, y en la voz *Teología*, V. *Teología y filosofía*, en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (eds), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 1430-1437; también resultan muy significativos varios artículos de J. RATZINGER, en particular *Fede filosofia e teologia*, en ID., *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milán 1993, 17-31; y A. MILANO, *Esigenze della fede e metafisica*, en «Sapientia» 42 (1989) 245-293; remontándose en la historia, Ch. SCHÖNBORN, *Braucht die Kirche die Philosophie?*, en «Intern. Kathol. Zeitschrift Communio» 16 (1987) 334-347; yendo al fondo de la cuestión, J.L. ILLANES, *Teología y razón humana en la Encíclica «Aeterni Patris»*, en P. RODRIGUEZ (dir.), *Fe, razón y teología*, EUNSA, Pamplona 1979, 315-333; sobre el mismo tema, pero con un tratamiento más histórico, G. COLOMBO, *Filosofía e teologia nell'Aeterni Patris*, en ID., *La ragione Teologica*, Glossa, Milán 367-403; como breve panorama histórico reciente, J. de S. LUCAS, *La relación entre filosofía y teología en los últimos decenios*, en AA.VV., *Teología en el tiempo. 25 años de quehacer teológico*, Aldecoa, Burgos 1994, 43-58; más en general, con buen tratamiento de la posición luterana y calvinista A. MARGARITTI, *Teología y filosofía*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, IV, Sígueme, Salamanca 1987, 487-506; como meditación personal, B. FORTE, *Filosofía e teologia. Le ragioni del dialogo*, en «Asprenas» 41 (1994) 179-188. Además, son clásicas e importantes las visiones de conjunto de K. RAHNER, *Filosofía y teología*, en *Sacramentum Mundi*, III, 207-217 y *La réflexion philosophique en théologie*, en *Écrits Théologiques*, XI, Desclée de B., Mame 1970, 51-76; me ha sido muy útil también el capítulo que J. MORALES dedica a *La filosofía en la teología*, en su manual de *Introducción a la Teología*, que será publicado por EUNSA.

Y, teniendo en cuenta que no existe una filosofía, sino en realidad muchas filosofías, podríamos añadir a modo de corolario:

fe + diversas filosofías = diversas teologías.

Y aparentemente habríamos resuelto lo que parece reclamar el título de esta ponencia: la relación entre filosofía y teología, y su incidencia en el pluralismo teológico. Y habría quedado demostrado que el pluralismo es tan legítimo como inevitable.

Esta fórmula sería, en realidad, una aplicación particular de la famosa expresión de San Anselmo *fides quaerens intellectum*. La búsqueda de una comprensión más profunda de la fe lleva a usar o a crear un instrumental de tipo filosófico. La filosofía es el instrumento natural del *quaerens intellectum*. Como señala Joseph Ratzinger, «El pensamiento teológico está vinculado al modo de cuestionar filosófico como a su método fundamental»². Pero es preciso añadir muchos matices.

En primer lugar, hay que aclarar los términos. En esta fórmula, por «filosofía» entendemos no tanto la actitud y actividad intelectual que quiere alcanzar un conocimiento riguroso de la estructura de la realidad en su conjunto, sino, sobre todo, el arsenal de conceptos, perspectivas, esquemas, que esa actividad ha generado a lo largo de la historia y que constituye un saber compartido.

En cuanto a la teología, nos referimos directamente a lo que se llama «teología dogmática» o sistemática, que no es toda la teología. Como este doble nombre indica, la teología sistemática o dogmática intenta dos cosas: alcanzar una comprensión global, articulada y abarcante de la fe (aspecto sistemático), y expresarla adecuadamente en fórmulas (aspecto dogmático, en el sentido etimológico de la palabra). Primero hay que lograr una contemplación sintética (*theorein*) de los contenidos de la fe, donde se perciba su orden y relaciones mutuas: «La inteligencia —dice el cardenal Newman— obtiene un pleno desarrollo cuando tiene facultad de considerar muchas cosas al mismo tiempo y como un todo ordenándolas debidamente en un sistema universal, comprendiendo sus valores respectivos y determinando sus mutuas dependencias. Esto (...) compone la perfección del intelecto individual»³. Al mismo tiempo que se logra la comprensión

2. J. RATZINGER, *Qué es teología*, en su recopilación de escritos, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 379-388, 380. Se trata de una tesis cuyo argumento fundamental es: «Si la ocupación central de la teología es Dios, si su tema último y auténtico no es la historia de la salvación, la Iglesia o la comunidad, sino precisamente Dios, entonces debe discurrir al modo filosófico», *ibidem*, 381.

3. J.H. NEWMAN, *Idea de la universidad*, en *Naturaleza y fin de la educación universitaria*, Espasa, Madrid 1946, 206-207.

intuitiva, es preciso verterla o expresarla coherentemente en un conjunto de fórmulas. No es posible separar del todo los dos aspectos. Al expresar lo intuitivo, se define como algo sabido con contornos precisos, se puede comunicar y, en consecuencia, contrastar en el debate público del saber.

Como demuestra la experiencia, para este intento de comprensión «sintética» y de formulación «dogmática», la teología ha usado generalmente los instrumentos conceptuales de la filosofía. De ahí la vieja expresión de la filosofía como «ancilla theologiae»⁴. Es más, en cierto modo el impulso hacia la síntesis intelectual y hacia la expresión rigurosa ha venido provocado de hecho, en la historia, por el contacto con las diversas filosofías del mundo grecorromano. La teología como saber sistemático dio sus primeros pasos en el intento de responder rigurosamente a las cuestiones que el pensamiento filosófico clásico planteaba a una conciencia creyente. Se desarrolló, sobre todo, en la mente de aquellos cristianos que, como Justino, tenían conocimientos filosóficos y se sentían espontáneamente urgidos a co-tejar ambos saberes. En ese sentido, y desde el principio, la relación entre filosofía y teología no es «externa» y, por lo mismo, resultaría del todo desenfocado tratar esta cuestión desde el punto de vista de las relaciones entre filósofos y teólogos. La relación entre filosofía y teología es mucho más profunda, y el lugar más específico de su diálogo es la mente del creyente donde se hacen presentes la fe y el saber filosófico.

La filosofía trae consigo exigencias de método, de rigor. Y, sobre todo, proporciona instrumentos de análisis para entender la fe y un vocabulario apto para expresarla en términos de validez universal. En consecuencia, como señala el teólogo italiano Rino Fisichella, «oportet philosophari es una necesidad para la teología, ya que mediante el dato de la especulación, sus conceptos y su lenguaje adquieren un valor universal con vistas a la intelegibilidad y a la comunicación»⁵.

La filosofía recibida interpela a la conciencia creyente y provoca la reflexión, porque coinciden en ámbitos comunes, y se refieren, desde distintos puntos de vista y de distinto modo, al sentido y la naturaleza de Dios, el hombre, y el mundo. El pensamiento cristiano, que siempre ha postulado la unidad de la verdad, entiende que ambos discursos deben hacerse compatibles; en esa misma medida,

4. Se remonta de algún modo hasta FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De congr.* 14, nn. 71-80; cfr. G.B. MONDIN, *Relazioni tra filosofia e teologia*, en «Seminarium» 29 (1989) 26-36, 47.

5. R. FISICHELLA en *Diccionario de Teología Fundamental*, op. cit., 1434.

se interpelan mutuamente⁶. La mente que posee los dos saberes tiende a unificarlos, *quaerens intellectum*. Esa interpelación filosófica es, desde el principio, una de las razones más poderosas del crecimiento de la teología. Como señalaba Maine de Biran, la inteligencia es fundamentalmente reactiva: reacciona creativamente ante el estímulo o la provocación. La experiencia demuestra que el crecimiento de la teología no se produce sólo por el *eros* de la verdad, sino especialmente en la necesidad de superar las dificultades: la duda interna o la objeción externa. Al advertir una incoherencia, se siente la necesidad de resolverla y lograr una síntesis más abarcante. No es que haya que buscar dificultades para la fe, pero sin duda las dificultades hacen pensar la fe.

La importancia del instrumento filosófico en teología ha sido reconocido, de hecho y de derecho, por la tradición de pensamiento cristiana, salvo algunas voces discordantes. Es sabido que San Pablo en algunos momentos, el vehemente Tertuliano, San Buenaventura en sus últimos años, el no menos vehemente Lutero, y, por citar algún autor reciente de relieve, el teólogo calvinista Karl Barth⁷ han expresado de manera firme sus reservas. Pero se trata de posiciones que, aunque resulten exageradas, se pueden entender, en su contexto histórico, como advertencia y reacción ante fenómenos de disolución o desnaturalización de la teología por la filosofía.

El peligro de racionalización es real y la historia proporciona ejemplos. Pero también es cierto que, cuando la teología no entra en contraste con el medio intelectual y da razón de la fe, tiende a refugiarse en el fideísmo. Sin un medio filosófico, rico y estimulante, capaz de proporcionar elementos y de provocar reacciones, la teología se agosta y se empobrece; le falta universalidad conceptual, rigor y estímulo. Por tanto, en términos generales, es verdadera la fórmula que hemos planteado. Pero todavía necesita importantes matices.

6. «La teología se ocupa de Dios y con ello cumple la función última también del pensamiento filosófico», J. RATZINGER, *op. cit.*, 381.

7. Karl Barth en el inicio de su carrera teológica, en lo que se llama la «teología dialéctica», marca la oposición radical entre lo natural y lo revelado, como reacción ante la teología liberal protestante; de ahí procede su permanente rechazo a la «analogía entis»; luego su postura, sin cambiar fundamentalmente, es más matizada; por ejemplo, en *Philosophie et théologie, Labor et fides*, Paris 1960; se trata de su colaboración al homenaje a Heinrich Barth, *Christliche Existenz*, (HELBING-LICHTENHAHN, eds.) Basilea 1960. Sobre este punto, H.U. VON BALTHASAR, *La teología di Karl Barth*, Jaca Book, Milán 1985.

2. *Cinco matices necesarios*

La simplicidad de la fórmula que hemos empleado puede inducir a pensar que basta aplicar cualquier filosofía vigente a los datos de la fe, para obtener una teología. No es así. En realidad, la relación es mucho más compleja de lo que sugiere la mera yuxtaposición de la fórmula. La fe —el primer sumando— no es un cuerpo inerte con el que se puede trabajar de cualquier modo con un instrumento filosófico cualquiera, es una realidad viva. Por eso, la fórmula necesita importantes matices que surgen tanto de la naturaleza de la fe, como de lo que podríamos llamar la «sociología del saber teológico».

1) La fe no es simplemente un contenido pensable, sino que es una respuesta a la Palabra del Dios vivo, una respuesta que acepta una revelación. La fe es creer en y creer a un Dios que se revela y nos habla, a través de la Palabra que nos transmite la Iglesia. La Palabra de Dios no se queda en un enunciado, sino que nos conduce a la realidad del Dios vivo que nos salva. Por eso, la contemplación de los misterios de la fe, revelados por la Palabra, es una fuente de experiencia, y produce un género de saber sapiencial no reducible a categorías abstractas. La teología tiene que ser sabiduría antes y además de ser especulación.

La filosofía piensa a Dios, pero la teología escucha su palabra. En ese sentido, el teólogo nunca domina la palabra de Dios, nunca puede reducirla a un objeto de especulación, nunca puede subsumirla dentro de sus criterios y categorías previas, y convertirla en un contenido. Más bien es al contrario: sus criterios deben abrirse a la fe. Tiene que contemplarla y dejarse interpelar por ella como fuente de una nueva realidad. Es un proceso muy complejo e imposible de describir con exactitud. Porque las categorías previas sirven al creyente para recibir el mensaje y entenderlo en alguna medida, pero, al mismo tiempo, esas categorías se manifiestan insuficientes y son impulsadas hacia su transformación por el nuevo campo de experiencia y de conocimiento que la fe proporciona.

Si el que recibe la fe se hace con ella, y la convierte en puro contenido intelectual, la separa de su fuente viva. Y, entonces, pierde el carácter de revelación de Dios, que es, precisamente, su carácter propiamente teológico; es decir, el aspecto relevante desde el que debe ser estudiado.

2) La fe es eclesial. El primer sumando de la imperfecta fórmula que hemos usado —la fe— se remite a una realidad más amplia que es la Iglesia. La Iglesia, con todo lo que significa este misterio, es propiamente el interlocutor o destinatario de la revelación Dios. La com-

prensión de la revelación está en la Iglesia. Ciertamente esto tiene un aspecto personal, porque la Iglesia está compuesta por hombres concretos. Pero añade una dimensión de comunión: cada creyente cree él personalmente y, al mismo tiempo, cree con la Iglesia, mide su fe por la de la Iglesia. El sentido de la comunión eclesial afecta a todas las tareas dentro de la Iglesia y muy especialmente a la tarea de comprender la fe. Es propia de toda teología consciente de sí misma, y es otro motivo que trasciende los límites de la especulación privada.

De hecho, el crecimiento de la teología se realiza combinando el aspecto personal y social de la fe. La Iglesia transmite la fe a sus miembros empleando fórmulas adecuadas (como el Credo). Este es el punto de partida. Esa fe recibida y aceptada es pensada teológicamente mediante un esfuerzo intelectual, que es una tarea que sólo puede realizar una inteligencia concreta. La comprensión particular que se alcanza es formulada públicamente y sometida a contraste y, en consecuencia, más o menos recibida dentro de la Iglesia. Así, la teología se elabora en la mente de los teólogos y se contrasta y matiza en la vida eclesial, donde, a través de la predicación, de la enseñanza y de la investigación teológica, se incorpora al patrimonio intelectual de la Iglesia. Como sólo la Iglesia en su conjunto posee la fe, sólo cuando una teología ha sido contrastada, probada y asumida, se tiene la seguridad de que es coherente y, por tanto, que ha contemplado suficientemente todos los datos.

Por eso, hay que distinguir cuidadosamente los momentos de la teología: lo que es una elaboración personal, lo que es una expresión particular ofrecida a la Iglesia y lo que es una formulación recibida en la Iglesia. Y caben muchos grados de recepción⁸. En el curso de la historia, la Iglesia, de distintos modos, ha alcanzado una comprensión común, que ha sido expresada, con la autoridad del Magisterio, en fórmulas concretas: eso es el dogma. Esa comprensión que la Iglesia tiene es normativa y se enriquece en la historia. Junto con esto existe un saber común, más amplio, asumido, en cierta medida, por la generalidad de los especialistas, que es lo que entendemos por teología como saber compartido.

3) En rigor, para hacer una descripción más ajustada a la realidad del papel de la filosofía en la teología, habría que intentar representarse precisamente el estado de esa teología como saber compartido.

El saber teológico se nos ofrece, sobre todo, concentrado en una selección de grandes figuras y en sus obras clásicas; también como síntesis crítica y esquematización de ese pensamiento; también como

8. Se trata de la criteriología teológica.

repertorio compartido, más o menos amplio, de nociones, esquemas y perspectivas... Pero en este conjunto variado de elementos que constituyen el saber teológico, las grandes figuras —los maestros— son muy importantes. Porque la teología, como también la filosofía, por ser un saber sintético, depende mucho de individualidades; ya que, como hemos dicho, las síntesis no pueden ser fruto de una tarea colectiva, sino sólo de una mente individual, aunque después hayan sido contrastadas y asumidas por muchos.

En general, estos maestros son relevantes porque han reunido una gran sensibilidad hacia su medio cultural para responder a los retos planteados; una gran erudición teológica, que les ha dado los instrumentos conceptuales propios para responder; y un genio intuitivo especial, que es la característica más difícil de prever, que les ha permitido la síntesis.

Con respecto a la filosofía, se puede decir que cada pensador cristiano tiene tres fuentes: el influjo vago del clima cultural —filosofía ambiental— en que vive, que hace a cada uno hijo de su época y es parte de su «precomprensión»; la erudición filosófica que haya podido adquirir; y, también, el fruto especulativo de sus intuiciones personales... Porque —esto es muy importante— todo gran teólogo genera, al menos implícitamente, filosofía al intentar pensar su fe. La mente humana en su esfuerzo por entender y abrirse al nuevo campo de la realidad que supone la fe se ve obligada a transformarse y perfila conceptos, perspectivas o esquemas que se refieren a la totalidad de lo real. En ese, sentido crean filosofía.

4) Si nos acercamos a los grandes maestros que son la fuente de la teología en la historia, nos encontraremos con que ninguna filosofía ha sido recibida «en estado puro» dentro de la teología. San Gregorio de Nissa o San Agustín o Dionisio Areopagita son teólogos con una evidente inspiración platónica, pero ninguno de ellos es Platón. En la misma medida, se puede reconocer en Santo Tomás de Aquino una considerable influencia de Aristóteles. Pero Tomás de Aquino no es Aristóteles, y no lo utiliza sin transformarlo. El modo de ser de la teología no permite asumir filosofías enteras nacidas fuera de sus límites. Existe, por tanto, un importante fenómeno de feed-back. Por eso, la relación es mucho más compleja de lo que podría sugerir la suma que hemos propuesto. Se trata de una relación circular, por usar una conocida expresión de Karl Rahner.

Es un efecto del máximo interés. Lo mismo que un ser vivo acomoda su entorno para poder vivir en él, la teología crea su propio espacio vital filosófico. Unas veces espontáneamente, generalmente en diálogo con el saber filosófico. Por un lado, la filosofía plantea pre-

guntas y cuestiona la fe poseída, y el creyente se ve obligado a responder acudiendo a las propias fuentes de la revelación; la respuesta, al mismo tiempo que desarrolla la teología, produce un reflujo que necesariamente llega hasta el terreno propiamente filosófico: así la teología perfila y rectifica la pregunta, y realiza una labor crítica de conocimiento en que, desde la fe, reconocemos uno de los efectos de la verdad salvadora.

Por otro lado, el esfuerzo por pensar la fe genera por sí mismo una comprensión que afecta al conjunto de la realidad. Porque la fe proporciona, además de una cosmovisión general, datos de impacto ontológico y antropológico, que no pueden dejar de manifestarse en su relación con la filosofía: el cristiano cree en un Dios personal, único, bueno y creador; cree en la resurrección final y en Cristo, hijo de Dios y salvador del mundo, pero también Logos de Dios y fuente de verdad, por quien todas las cosas fueron hechas y en quien todo el universo va a ser recapitulado. Una mente cristiana que admite estos contenidos como verdad genera una cosmovisión filosófica coherente con ellos.

Este fenómeno, perfectamente establecido desde un punto de vista histórico, es, en definitiva, el de la «filosofía cristiana», que al margen de todo tipo de malentendidos suscitados en la discusión de los años treinta, significa principalmente esto: el impacto histórico observable de la fe cristiana en el ámbito de la filosofía⁹. Comenta Gabriel Marcel: «Es muy posible que la existencia de los datos cristianos fundamentales sea necesaria *de hecho* para permitir al espíritu concebir algunas nociones (...); pero no se puede decir que estas nociones estén bajo la dependencia de la revelación cristiana. *No la suponen*. (...) El filósofo hoy como en cualquier época, se encuentra en una cierta situación histórica de la que es muy poco verosímil que pueda abstraerse realmente: sólo siendo víctima de una ficción se imagina que puede hacer el vacío en sí y en torno suyo. Pues bien, esta situación conlleva, como uno de sus hechos esenciales, la existencia del hecho cristiano con todo lo que éste implica (...) favorece en nosotros la eclosión de ciertos pensamientos a los cuales de hecho no habríamos llegado quizá sin ella»¹⁰.

Esta «filosofía cristiana» significa el espacio natural de la fe y, al mismo tiempo, el campo natural para el diálogo con la cultura de

9. Cfr. L. BOGLIOLO, *La filosofía cristiana. Il problema, la storia, la struttura*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Roma 1995 (3.^a); Y. FLOUCAT, *Per una filosofia cristiana (elementi di un dibattito fondamentale)*, Massimo, Milán 1987; B. MONDIN, *Virtualità e attualità della filosofia cristiana*, P.U. Urbaniana, Roma 1988; A. LIVI, *Étienne Gilson, filosofia cristiana e idea del limite critico*, EUNSA, Pamplona 1970.

10. G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser*, Encuentro, Madrid 1987, 81-82.

cada época, el camino que permite superar los obstáculos y prepararla para encontrarse con la fe.

5) Una última reflexión sobre el modo de darse los datos de la fe, que es muy importante desde el punto de vista metodológico, para la teología sistemática.

Como ya hemos advertido, la revelación cristiana no se nos ofrece como un discurso lógico, sino principalmente como una historia de la salvación. La Sagrada Escritura no nos habla de la «idea» de Dios en términos abstractos, sino que nos habla de cómo Dios actúa libremente en la historia. Ciertamente, de esas actuaciones se deducen algunas características generales del Dios de Israel; podemos deducir que es un Dios creador, trascendente, único, personal, y con esto iniciamos una elaboración especulativa con recurso al vocabulario filosófico. Pero nunca podemos olvidar los gestos concretos en los que Dios se ha revelado realmente (vocación, alianza) que, en sí mismos —como gestos históricos— son reveladores y fuente perenne de inspiración.

Esto resulta todavía más acentuado, si tenemos presente que la palabra más auténtica de Dios —su Logos— se ha encarnado y es Jesús de Nazaret, una persona con un curso histórico concreto, del cual conservamos el testimonio de algunos de los rasgos más significativos. La revelación de Dios se nos manifiesta a través de esos gestos de valor universal: la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, que no son ideas, sino acontecimientos que la fe nos invita a considerar como la clave interpretativa de la historia del mundo. Son hechos insólitos, insubsumibles en una reflexión especulativa, pero fuente de sentido y criterio de interpretación¹¹.

Por tanto, la teología necesita contar con un método para «leer» estos hechos, que son fuentes de sentido y que deben ocupar un lugar absolutamente central en la reflexión cristiana.

3. *Tres tipos de racionalidad*

Recorriendo un poco la experiencia de la historia de la teología, podemos ver que el intento teológico de comprender sistemáti-

11. Al constituirse la teología conscientemente como ciencia, asume la definición aristotélica, «conocimiento cierto por causas», y, entonces se plantea el problema, porque como el propio Aristóteles había señalado, «scientia non est singularium»: «no puede darse ciencia de lo singular». El asunto está expresamente planteado en la primera cuestión de la Suma Teológica (a.2,obj.2), cuando se trata sobre si la Teología es ciencia. Pero Santo Tomás de Aquino, en otros tantos puntos tan brillante, no la resuelve, quizá porque no está en condiciones de percibir su transfondo.

camente y expresar orgánicamente la fe puede seguir tres caminos, que dan lugar a tres aspectos de la teología dogmática o sistemática:

—el ontológico (especulativo): que intenta pensar y expresar las realidades de las que habla la fe, asumiéndolas como reales y poniéndolas en el contexto del resto de la realidad (de la escala de los seres): Dios, el hombre, el universo y sus relaciones mutuas, también el ser de Cristo; los intenta describir con las categorías universales de la filosofía que captan las formas de la realidad; principalmente las categorías de la ontología que describen el ser del mundo y las de la psicología filosófica que describen la interioridad del hombre; y se aplican analógicamente con las debidas adaptaciones;

—el dramático (economía)¹²: trata de relatar el argumento de la historia de la salvación, señalando el papel que juega cada actor y cada acontecimiento; y teniendo presente que el actor principal es Dios que obra libremente; por eso hay que pensar los motivos y los fines del obrar divino; y los medios que libremente usa; ésta es la economía de la salvación. La racionalidad que se busca es la de Dios cuando actúa; para eso hay que pensar a Dios en términos personales;

—el simbólico (teología de los misterios; Mystagogia): como Dios se manifiesta y realiza su salvación actuando en la historia, es necesaria no sólo una descripción, sino también una interpretación de los hechos mismos en cuanto símbolos (eficaces) de una revelación de Dios. Además del porqué (aspecto dramático), hace falta comprender el significado de la acción divina en la historia. Esto sirve, de manera especial, para interpretar los misterios de la vida de Cristo, y el misterio vivo y actual de la Iglesia, donde Dios se hace presente y opera a través de la celebración litúrgica, la predicación de la Palabra y el impulso de la caridad. Hay que recordar que el nexo sacramental entre símbolo y realidad representada y la eficacia que se deriva, la proporciona la acción del Espíritu Santo. Este es el aspecto de la teología más difícil.

Los tres aspectos representan tres racionalidades distintas: la razón especulativa (Logos), la razón histórica, la razón místico-simbólica. Pueden confluir sobre los mismos puntos. Pertenecen a la consideración ontológica estudiar lo que son las cosas, pero a la dramática investigar el papel que desempeñan en la historia, y, a la simbólica, que

12. Aquí se utiliza el término «dramático» en un sentido quizá más restringido y técnico que el de H.U VON BALTHASAR en su *Teodramática*; pero esta obra representa un intento de hacer una teología sistemática trascendiendo lo puramente ontológico.

nos dicen y cómo nos afectan ahora. La teología debe construir su sistema conjugando estas tres aportaciones.

4. *La forma de la teología*

Y ahora es el momento de añadir una breve consideración sobre la forma de la teología. Toda la teología confluye en la enseñanza. Y la enseñanza es la que da su forma a la teología como saber compartido. A diferencia de los saberes descriptivos, como la biología o la medicina, que pueden ser acumulados en distintos tipos de soportes (una enciclopedia, o una colección de revistas, por ejemplo) o ser poseídos por una comunidad científica en su conjunto, un saber sintético, como la teología, necesita tener dimensiones y forma humana, porque está destinado a ser poseído por una mente humana. La erudición puede estar repartida entre muchos, y cada uno conservar una parte, pero la síntesis requiere estar en uno. Por eso, el trabajo teológico necesita una labor de concentración de materiales, donde se conceda la debida importancia a cada parte, hasta llegar a darles forma humana; y se necesita también encontrar el orden adecuado de exposición para transmitir la síntesis. En este sentido particular, no en otros, sigue siendo válida, para el caso de los saberes sintéticos como la filosofía o la teología, la idea clásica —aristotélica y también tomista— de ciencia, que la consideraba, nada más y nada menos, que como un «hábito de la inteligencia»; es decir una determinación concreta de una mente particular causada por la enseñanza y la reflexión. La teología no puede existir sólo como acumulación de materiales escritos; tiene que configurarse como un camino equilibrado para lograr una síntesis personal. Y la tarea de trazarlo pertenece a la enseñanza. Por eso, la enseñanza, en cada época, da su forma a la teología. Y, en consecuencia, determina también el papel de la filosofía en la síntesis teológica.

II. CONSIDERACIÓN HISTÓRICA

1. *La constitución de la teología dogmática*

Después de haber tratado la cuestión desde el punto de vista metodológico y abstracto interesa que nos acerquemos un poco a la historia de la teología para leer allí cómo se ha realizado la relación entre teología y filosofía. Evidentemente, sólo podemos trazar unas líneas muy generales y nos limitaremos a recordar lo que más ha influido en el estado

actual de la teología. Primero, hablaremos de la teología clásica, patristica y escolástica. Después nos referiremos a la época moderna.

El primer gran desarrollo de la teología sistemática pertenece al aspecto «ontológico» de la teología. La primera gran aventura de síntesis que realizan las mentes cristianas es la formación del concepto filosófico de Dios, fruto del contacto entre la idea del Dios bíblico y la filosofía clásica, principalmente platónica¹³. La doctrina platónica aportó muchos elementos a esa idea: su plenitud, su trascendencia, una doctrina de la participación. La mente cristiana aportó espontáneamente la idea de un Dios personal, libre, que interviene en la historia y, además, es creador. Todo el aspecto ontológico de la primera teología parte precisamente de desplegar las implicaciones filosóficas de la idea de un Dios creador.

Primero, en diálogo con el platonismo, se configura la idea de Dios y la ordenación del cosmos cristiano (la escala de los seres cristiana)¹⁴. El concepto de creación, que procede de la Biblia, en contacto con la tradición platónica desde Filón¹⁵, es la clave de la arquitectura de la ontología cristiana, porque determina con precisión las relaciones entre Dios y el mundo, y establece «la escala de los seres», el cosmos cristiano. Por su fe en la creación, Filón se vio obligado a incluir las ideas platónicas en la mente divina, transformando completamente el universo platónico; así el pensamiento cristiano, corrigiendo a Platón, podrá comprender de un modo nuevo la presencia y acción de Dios en el mundo y al mismo tiempo, su trascendencia. Además, la doctrina de la creación proporcionó la base para una elaboración muy cuidadosa de la doctrina de la analogía, que permite justificar críticamente el lenguaje sobre Dios.

En cuanto se aclara un concepto filosófico de Dios se plantean dos cuestiones especulativas en relación a Cristo, del que la fe confie-

13. Cfr. W. PANNENBERG, *La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana*, en ID., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 93-149; sus tesis fueron contestadas por C.J. DE VOGEL, *L'acceptation de la notion philosophique de Dieu comme problème doctrinal de la théologie chrétienne des premiers siècles*, en «Scripta Theologica» 11 (1973) 929-952; Chr. STEAD, *Die aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie*, en «Theologische Rundschau» 51 (1986) 349-371.

14. La literatura sobre la cuestión es extensísima. Todavía resulta muy útil la lectura de la obra de A.H. ARMSTRONG-R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, Herder, Barcelona 1964; también la clásica de E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid. Ambos trabajos comparan resumidamente el modo de pensar cristiano y el griego. Además, W. JAEGGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México 1980 (4.ª).

15. G. REALE, *Filone di Alessandria e la prima elaborazione filosofica delle dottrine della creazione*, en R. CANTALEMESA (ed.), *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di G. Lazzeri*, Milán 1979, 247-287.

sa que es Hijo de Dios: primera, ¿se puede aplicar a Cristo la misma definición de Dios?; la segunda, ¿de qué modo puede un Dios definido en estos términos tener un hijo? La respuesta a estas cuestiones originó el desarrollo de la doctrina trinitaria y, después, de la cristología. Como instrumento conceptual se usó el vocabulario ontológico y psicológico de la filosofía griega, con las debidas adaptaciones. El fruto de esa reflexión aparece recogido en el símbolo Niceno¹⁶, donde deliberadamente y, a pesar de algunas reservas, se quiso usar un término técnicamente filosófico para expresar la relación del Hijo con el Padre: «homooúsion to Patrí» (de la misma naturaleza o consubstancial con el Padre)¹⁷. La determinación filosófica de la condición divina del Hijo llevó consigo la del Espíritu Santo y, al intentar aclarar las mutuas relaciones en un único Dios, toda la doctrina trinitaria con sus matices y variantes; una construcción que puede expresarse en algunas fórmulas muy sintéticas, pero que no hay que olvidar que lleva encima un enorme trabajo especulativo, lleno de ricos y difíciles matices.

En cuanto a la antropología, es ya un tópico quejarse del excesivo eco que ha tenido el dualismo platónico en la teología cristiana. Es evidente que el platonismo ha influido muy tempranamente en la idea cristiana del hombre y, en ocasiones, ha tenido un efecto negativo sobre algunos aspectos (consideración del cuerpo, del sexo, etc.). Pero conviene afinar en lo que se refiere al centro de la cuestión. La tradición cristiana no cree en la existencia del alma por haber asumido el platonismo. Lo verdadero es más bien lo contrario: la tradición cristiana ha asumido el platonismo precisamente porque ella cree en la existencia del alma¹⁸. Precisamente porque cree en el alma antes del platonismo ha corregido la idea platónica, y así niega la preexistencia y la transmigración de las almas, niega también que el cuerpo sea cárcel y castigo del alma, y afirma la creación del alma por Dios y su directa dependencia de Él.

16. Dz-S 125; cfr. I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno*, Instituto Francisco Suárez, Madrid 1947.

17. El término fue incluido conscientemente porque, frente al arrianismo, representaba en términos inequívocos la realidad de la filiación y condición divina del Hijo. Por primera vez, de un modo solemne, se incluía un término filosófico en la confesión de la fe; es decir, en el dogma de la Iglesia.

18. Ya antes del influjo platónico y, a veces, marcando las distancias con respecto a él, los cristianos creen en una vida más allá de la muerte (y por tanto en la pervivencia de un sustrato personal), como lo demuestran las actas de los mártires o el precioso relato del Diálogo con Trifón donde Justino narra su conversión. En esto la fe cristiana entronca con la manifestada en los escritos más recientes del Antiguo Testamento, sobre el lugar de los muertos, pero añade la espera y la esperanza de la Resurrección.

Todo este desarrollo del aspecto ontológico de la teología es el fruto común de un gigantesco esfuerzo de especulación que dura siglos, muy contrastado y, al final, muy compartido. Los primeros concilios sancionan, en términos generales, los resultados de esa teología e incluso introducen, como hemos visto, en el dogma cristiano, palabras del vocabulario filosófico, aunque hayan sufrido un importante proceso de adaptación: *ousia* y *homoousios*, en Nicea; de nuevo *ousia*, en un sentido más técnico, y *prosopon*, en Calcedonia.

La doctrina sobre Dios y la creación, la doctrina sobre la Trinidad y la doctrina sobre el alma forman el núcleo de la teología «ontológica» de la patrística. La teología patrística es mucho más rica y desarrolla inmensamente el aspecto simbólico-mistérico, a partir de la lectura alegórica de la Escritura, aplicándola sobre todo a los misterios de la vida de Cristo y al de la creación. Pero este aspecto, difícil de sistematizar y en general menos riguroso, fue progresivamente cribado por el método escolástico. La teología escolástica asumió la idea de ciencia en el sentido aristotélico, y pensaba la teología como un cuerpo de proposiciones y conceptos universales rigurosamente establecido. Por esa razón, recogió y sintetizó la teología ontológica generada por la patrística; y en cambio desplazó el aspecto mistagógico que no se prestaba a ese riguroso tratamiento especulativo. Así, el aspecto simbólico mistérico, aunque no dejase de tenerse en cuenta en la exégesis y, en cierta medida, en la predicación, desaparece poco a poco de la razón teológica occidental, mientras permanece en la teología oriental, mucho más ligada a la tradición patrística.

Tomás de Aquino realiza importantes retoques en casi todos los temas relevantes de la teología ontológica: formula las famosas cinco vías que fundamentan la teología natural, establece la distinción entre *essentia* y *esse*, que permite retocar la escala de los seres y definir a Dios como el *Ipsum Esse subsistens*; aplica el esquema hilemórfico para definir la relación entre alma y cuerpo; y define las personas divinas como relaciones subsistentes, recurriendo a la categoría aristotélica de relación. Todas estos retoques tienen importantes implicaciones filosóficas y se han hecho recurriendo a nociones filosóficas.

Pero la aportación temáticamente más importante de la escolástica se mueve en el terreno de lo que hemos llamado «teología dramática». Es la soteriología de San Anselmo. Pensando las razones de conveniencia de la encarnación (*Cur Deus homo?*), propone que el argumento central de la historia es la ofensa a Dios hecha por el pecado y satisfecha por el sacrificio de Cristo. Aunque hay otras posibilidades, este argumento triunfa en la escolástica y articula, mediante la doctrina de mérito, casi toda la economía sacramental y una parte

considerable de la noción de gracia que también se desarrolla en esta época.

Es evidente que la historia de la teología no es tan sencilla y que habría que considerar muchas otras alternativas. Sin embargo, la manualística del siglo XVIII escoge, para la enseñanza, fundamentalmente los materiales que hemos señalado y les da la forma didáctica que ha llegado hasta nuestro siglo. Se puede decir que la suma de la teología ontológica patrística que hemos descrito, con los importantes retoques de Santo Tomás de Aquino, y con el amplio esquema soteriológico anselmiano (aspecto dramático) constituyen el núcleo de la teología escolar recibida. E incluso definen la idea que todavía tenemos hoy de la teología dogmática.

Por diversas razones, la «teología ontológica» es mirada con creciente antipatía en la época moderna, siendo acusada de especulación racionalista, de helenización del cristianismo (Harnak)¹⁹, y, más recientemente, puesta en contraposición con las categorías vivenciales de la Escritura²⁰. No es ajeno a esto la aversión de Lutero ante los excesos del escolasticismo tardío. De aquí procede una cierta antipatía crónica de la teología protestante, que llega hasta nuestros días. Lutero apreció en cambio el esquema «dramático» de San Anselmo y en cierto modo lo radicalizó, al mismo tiempo que destacaba la centralidad de la *Theologia Crucis*, la paradoja del Dios muerto en la cruz, que es locura para la razón «griega», como ya había señalado S. Pablo (I Cor 1, 17-25). Es Lutero también quien destaca que no me importa lo que Cristo sea «en sí», sino lo que es «para mí». Evidentemente, se trataba de un cambio de acentos y Lutero no pensaba abandonar el realismo de la fe; pero cuando su fórmula es llevada hasta sus últimas consecuencias, y se prescinde de la ontología, del «en sí», sólo queda lo que yo me imagino que es Cristo, o lo que me gustaría que fuera. La pérdida de la «ontología» en el saber teológico conduce inevitablemente a la reconstrucción subjetiva como ha mostrado, por otra parte, la historia de la exégesis moderna, especialmente a partir de la exégesis existencial de Heidegger que inspira a Bultmann²¹.

La «Teología natural» que, para la teología «ontológica» tradicional servía de conexión entre el campo de la filosofía y el de la teología, ha sufrido especialmente las consecuencias. A la antipatía de Lu-

19. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen und Brennpunkte der neuen Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Munich 1982.

20. Cfr. R. WINLING, *La teología contemporánea (1945-1980)*, Sígueme, Barcelona 1987, especialmente, la parte IV, 4, *La diferencia del Dios de la Biblia*, 290-309.

21. Cfr. R. GIBELLINI, *La teología del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992 (2.^a), especialmente los capítulos II, *Teologia esistenziale*, 31-55, y III, *Teologia ermeneutica*, 57-84.

tero, se sumará después el criticismo kantiano y, más recientemente, la crítica de Heidegger a la ontoteología. Y sin embargo, no es en absoluto prescindible, sino que todavía pertenece a los «preambula fidei»²². Extraer los misterios de la fe del campo de la ontología es convertirlos en fantasía. Si Dios es real, no se puede evitar decir que es un ser, por más que haya que reconocer que no es un ser como los demás, sino precisamente su creador²³. La confesión en un Dios que no sólo es inefable sino que es creador lleva inevitablemente a la ontología²⁴. De la idea de creación, mediadora entre Dios y el mundo, la teología clásica extrajo infinitos matices sobre el modo adecuado de hablar de Dios; suficientes, incluso, para dar satisfacción a las modernas dificultades de la filosofía analítica. No conviene perder la memoria histórica.

Es verdad que la teología ontológica es pobre en relación al conjunto de la fe cristiana, y que, cuando la teología se reduce al aspecto ontológico, adquiere un tono excesivamente racionalista. Hay que combinar los tres aspectos: ontológico, dramático y mistagógico. Pero sin olvidar que la exposición necesariamente es procesual y no es posible usarlos a la vez. Decir que Dios es el ser supremo no es negar que se haya revelado en la historia (más bien es la condición de que haya podido dominar la naturaleza hasta ese punto), y tampoco niega que Dios sea Padre nuestro. Pero las tres cosas no se pueden decir al mismo tiempo y de la misma manera.

2. Cuatro momentos de influencia mutua en la teología del siglo XX

Al pasar a la época moderna sólo nos vamos a detener en cuatro momentos de influencia mutua entre filosofía y teología, que inciden positivamente en la construcción de la dogmática reciente. Prescindimos de otras influencias generales también perceptibles, como las cuestiones de tipo crítico suscitadas por el kantismo, el positivismo

22. Cfr. la excelente exposición de Walter KASPER en la parte I de su *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1986 (2.ª), 11-158; especialmente, el capítulo 3, *La aportación de la teología frente al ateísmo*, 29-67, y el apartado 4,1, *Problema y proyecto de la teología natural*, 89-102.

23. En este sentido el libro ya clásico de J.L. MARION, *Dieu sans l'être*, aunque tiene el mérito de recordar el apofatismo cristiano, parece no apreciar suficientemente estos matices. El libro dio origen a una polémica de la que cabe destacar D. DUBARLE, *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas*, Beauchesne, Paris 1986; y la de G. LAFONT, *Dios, el tiempo y el ser*, Sígueme, Salamanca 1991; un trabajo equilibrado es el pequeño manual de B. WEISSMAHR, *Teología natural*, Herder, Barcelona 1986.

24. Cfr. J. RATZINGER, *Fede, filosofia e teologia*, en *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milán 1993, 26-27.

lógico, la filosofía analítica y la hermenéutica existencialista de Heidegger; y más particulares o temáticas, como es el caso del marxismo o la teoría científica del evolucionismo.

Hay que advertir, primero, que la renovación de la teología que hemos vivido en este siglo no procede en realidad de su diálogo con la filosofía, sino, sobre todo, de una recuperación muy amplia de sus propias fuentes. La renovación de los estudios de hermenéutica bíblica, la recuperación de la teología patristica (*Sources Chrétiennes*), y, en general, la mejora de estudios de tipo histórico producen un enriquecimiento temático y, también metodológico. Hay que añadir, una cierta recepción, sobre todo en la teología francesa, de la teología ortodoxa (Instituto S. Serge, de París, también St. Vladimir de Nueva York); una visión mucho más enriquecida de la liturgia (O. Cassel), que, a su vez repercute en la teología; una mayor preocupación evangelizadora; y una conciencia más honda de la importancia de la teología espiritual. Frente a esta eclosión de las fuentes, el papel de la filosofía es menor, aunque también tenga su importancia. Con todo vale la pena señalar algunos momentos de especial influencia mutua.

El inicio de la edad moderna tiene algunas consecuencias importantes para la teología que son bien conocidas. Existe un claro *iter* que conduce a la separación entre filosofía y fe:

—La quiebra de la unidad religiosa provocada por el intento de Reforma protestante (división entre católicos, luteranos calvinistas...), conduce a que la fe ya no sea aglutinante social, sino más bien motivo de división; en consecuencia, se tiende a convertirla en un asunto privado y se desea fundamentar la convivencia social en una filosofía y un derecho natural comunes, que pasan a ocupar el lugar de la fe: y dan origen al simbólico culto de la razón. El racionalismo desprende la «ontología» de la teología. Descartes sienta las bases para un deísmo, que Leibniz se encargará de convertir en Teodicea, y que tendrá una vida bastante lánguida.

—Por otra parte, a un nivel mucho más científico que hasta entonces, se pone en duda la historicidad de los hechos fundamentales de la fe cristiana: la misma existencia de Cristo, de sus milagros, de la resurrección, la composición de los Evangelios, etc.²⁵. Esto provocó el desarrollo de los estudios histórico-críticos y una discusión que llega hasta nuestros días y que no parece pueda tener fin.

—La negación de la historicidad, precipitada y a veces ingenuamente aceptada, produjo el desprecio ilustrado hacia la realidad cris-

25. Paul HAZARD ha descrito muy bien el cambio que se opera en el clima intelectual francés, en su *Crisis de la conciencia europea*.

tiana; aunque algunos ilustrados todavía reconozcan el valor del deísmo y la moral para preservar el orden social. El cristianismo es considerado así, por su utilidad social, como «filosofía para pobres», pero sin admitir sus pretensiones históricas. Estas aportaciones ilustradas, sin vigor intelectual llevan a una religión despojada de «creencias» y convertida más o menos en filosofía, sobre todo en ética²⁶.

—En esta línea ilustrada, aunque con un planteamiento de mucha más envergadura, se sitúa la filosofía kantiana. Los análisis de la «crítica de la razón pura» problematizan y niegan toda posibilidad al deísmo, a la teodicea, a la ontología y, en definitiva, a la metafísica. En línea con las anteriores operaciones ilustradas, Kant, escribe un breve tratado con el expresivo título «La religión dentro de los límites de la razón», donde los hechos cristianos son tratados como meras ilustraciones o ejemplos morales, sin reconocerles el más mínimo valor histórico. Sólo queda la moral, desde la cual Kant recupera la idea de Dios, presentado sólo como «postulado de la razón práctica» sin ningún otro fundamento cierto: un Dios inestable porque no tiene ontología.

En este contexto de pensamiento, se realiza la primera gran operación de influencia mutua entre la filosofía y la teología que va a tener repercusiones en nuestro siglo.

A. Los experimentos hermenéuticos idealistas²⁷

Nos interesa recordarlos sólo desde el punto de vista constructivo; es decir no tanto por las simbiosis más o menos desafortunadas que provocaron en la teología del siglo pasado, sino por los retos que todavía hoy le plantean.

—Hegel es heredero de la ilustración y no cree en la verdad de los hechos cristianos. Lo mismo que Kant sólo puede aceptar una «religión dentro de los límites de la razón», pero a diferencia de la

26. Desde finales del XVII, los intentos en este sentido se acumulan: John LOCKE, *La razonabilidad del cristianismo* (1695); John TOLAND, discípulo suyo, *Christianity not mysterious* (1896); Matthew TINDAL, *Christianity as old as creation, or the Gospel a republication of the Religion of Nature*; David HUME, *The natural history of Religion*, después Voltaire, Diderot, D'Alambert, los enciclopedistas...; en Alemania, Reimarus, Lessing; cfr. J.L. ILLANES-J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, 223-228; cfr. G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, V, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Payot, Paris 1972; especialmente, el capítulo IV, *L'international déiste*, 86-142, y 231-239.

27. El impacto teológico de la filosofía idealista ha sido estudiada, sobre todo, por autores protestantes, como el reciente estudio de W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, Vandenhoeck, Gotinga 1996; y también H. BERKHOF, *200 anni di teologia e filosofia. De Kant a Rahner*, Claudiana, Turín 1992, menos completo.

sobriedad kantiana, introduce la fe cristiana dentro de los límites de una razón idealista, abocada al absoluto. Y esto tiene su interés especulativo.

Con un espíritu romántico, ve en la religión, junto al arte y la filosofía, una de las expresiones supremas del espíritu, portadora de un sentido profundo, expresado en una peculiar forma mítica. Por eso, va a prestar una atención muy especial en su sistema, a la interpretación de las formas del dogma cristiano, completamente desvinculadas de su sustrato histórico y dogmático. Es sabido que su teoría sobre el despliegue del espíritu absoluto, que es el núcleo de su sistema filosófico, tiene un ritmo trinitario. En el anonadamiento del Hijo, expresado en el Himno de los Filipenses, lee él el inicio del desdoblamiento del absoluto, que se abre y se despliega en la multitud de los entes finitos de la naturaleza para crecer dialécticamente en la historia, superando toda división hasta la identidad total.

Para una conciencia cristiana, este sistema es totalmente inaceptable, pero no deja de hacer alguna sugerencia en el ámbito de la teología trinitaria. Desde Hegel, se intenta asumir en la «ontología» la idea del progreso de la historia y, más adelante, la teoría científica de la evolución, que es una perspectiva nueva y no contemplada en la ontología clásica. En ese sentido, es inevitable la comparación entre el devenir del mundo y de la historia, la dinámica histórica de la revelación, y el proceso íntimo de la misma vida trinitaria.

Si se considera que la Trinidad es lo máximo en el ámbito del ser, y que toda la creación ha sido hecha a semejanza de Dios, parece que debe haber alguna relación más profunda que nos permita saber algo más del mundo por cómo es Dios (que es Trino), y algo más del misterio de Dios por cómo es el universo y su historia. Y se plantea con una gran fuerza la cuestión: el ritmo histórico manifestado en la evolución del cosmos y el progreso de la cultura humana, ¿reflejan algo de la vida del Dios Trino? En definitiva se trata de una aplicación más amplia de la «analogía entis», que ya había empleado la teología en su aspecto ontológico, referida sólo a la idea de Dios. Sólo que ahora «en la ontología» hay que comprender también el devenir.

Por otra parte, los acontecimientos centrales históricos como la encarnación, muerte y la resurrección de Cristo, en su concreta realización, tienen que decir algo tanto sobre el ser mismo de Dios, como sobre la totalidad del mundo, de su historia y sobre el problema del mal. La teología protestante ha sido especialmente sensible a la cuestión «kenótica», centrándose en el anonadamiento del Hijo que llega hasta la cruz. Tiene que haber alguna hermenéutica que permita obtener algún sentido y traducir en categorías especulativas lo que la

piedad siempre ha defendido en categorías vivenciales. Esto supone un nuevo reto para el aspecto simbólico-mistérico de la teología.

Estos son los retos que, indirectamente, ha planteado la hermenéutica hegeliana del misterio trinitario a la teología creyente. Puede apreciarse su influencia en la generación reciente de manuales (Jüngel²⁸, Kasper²⁹). Sin perder de vista la ontología, que ya forma parte de la confesión de la Iglesia, parece que se puede avanzar algo en esta línea.

—El segundo intento idealista que nos interesa recordar es el de Schleiermacher, pero sólo en lo que se refiere a la idea de religión. La pérdida de confianza en las bases históricas de la religión cristiana y el conocimiento de otras religiones habían inducido a algunos ilustrados franceses, a definir la religión en términos universales. Schleiermacher con una mente romántica e idealista de mucho más largo alcance piensa con Hegel que la religión contiene alguna profunda verdad. Y, después de hacer un somero estudio comparativo, llega a la conclusión de que lo más esencial del hecho religioso es el sentimiento radical de dependencia³⁰. Este sentimiento se origina espontáneamente ante distintas manifestaciones de la realidad y permite postular la existencia del absoluto. Todas las formulaciones religiosas positivas son sólo revestimientos accidentales de este hecho. Esto le permite mantener, según cree, la validez esencial de la religión cristiana, a pesar de la crítica histórica de los hechos fundamentales y de la crítica kantiana a la metafísica.

Después de él, la cuestión de la esencia de la religión y, más todavía, de la «esencia del cristianismo» va a seguir un largo camino, lleno

28. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984; este autor luterano dedica la segunda parte del libro en la edición alemana (primera en la castellana) a tratar de la muerte de Dios en Cristo, inspirado en Hegel; ya había escrito otro libro sobre el devenir de Dios: *Gottes Sein ist im Werden* (1966). En algún caso, precisamente por pérdida de referencia a la ontología, es difícil evitar la impresión de estar ante un discurso próximo a lo mitológico como sucede, a veces, con el teólogo luterano J. MOLTMANN, *El Dios crucificado: la Cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1977 (2.ª); y, en menor medida, con K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca 1975, que toma inspiración del concepto *tsurasa* de la tragedia clásica japonesa. Cfr. G. MARCHESI, *Il mistero di Dio nella riflessione teologica di J. Moltmann ed E. Jüngel*, en «La Civiltà Cattolica», 134 (III/1985) 254-266; y E. BRITO, *La mort de Dieu selon Hegel. L'interprétation d'Eberhard Jüngel*, en «RThL» 17 (1986) 293-308; también el libro de G. Lafont antes citado; y L. LAGO, *Libros sobre Dios*, en «Ciencia Tomista», 114 (1987) 331-339. El tema del dolor de Dios había sido también abordado, en otro contexto, por J. MARITAIN en un seminario, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, en «Revue Thomiste» 69 (1969) 3-27. La Comisión Teológica Internacional se refirió a la cuestión en su documento *Teología, Cristología, Antropología*, de 16.I.1983.

29. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, op. cit.; cfr. A. ASCIONE, *I presupposti filosofici della teologia di Walter Kasper*, en «Asprenas» 40 (1993) 205-224.

30. En sus *Discursos sobre la religión* (1796-1800) y, sobre todo en *La fe cristiana* (1821-1822). Cfr. A. LÉONARD, *Foi et philosophies*, op. cit., 168-175.

de vicisitudes. Simplificándola un poco, se puede decir que pasa por la obra homónima del idealista ateo Feuerbach³¹ (donde Dios es sólo una proyección, el compendio hipostasiado de las aspiraciones humanas); por el historiador luterano de la escuela liberal, Harnak, que también tiene una obra con el mismo título y cree que la esencia del cristianismo es una piedad personal ante Dios y un mensaje de fraternidad, hasta llegar al teólogo católico Romano Guardini³².

Guardini, en un precioso libro que también se titula *La esencia del cristianismo*, pone muy bellamente de manifiesto que el cristianismo no es sólo un conjunto de declaraciones doctrinales, ni un conjunto de normas morales, ni un conjunto de ritos litúrgicos, sino que la esencia del cristianismo es una persona histórica: Cristo mismo. Partiendo de este punto tan claro, ahora la teología cristiana siente el reto de recorrer el camino inverso a Schleiermacher y mostrar que efectivamente en Cristo se compendian, en concreto, las aspiraciones religiosas generales de la humanidad, expresadas en la diversidad de las formas religiosas. Y de dar hondura a la visión moralizante de Harnack, al descubrir en Cristo la realización perfecta del doble mandamiento de la caridad³³. Y de dar también la vuelta al planteamiento de Feuerbach, que en el prólogo a su obra dice que: «La antropología es el misterio de la teología», «El verdadero sentido de la teología es la antropología»³⁴; pues verdaderamente la antropología leída en Cristo es el misterio de la teología. Recogiendo palabras de Rahner, aunque no su sistema, se puede decir que en la cristología hay una «antropología que se trasciende a sí misma» y que la antropología es, en definitiva, una «cristología deficiente»³⁵.

31. FEUERBACH vuelve sobre el tema en numerosas ocasiones. *La esencia del cristianismo* (1841), *La esencia de la fe según Lutero* (1844), *La esencia de la religión* (1846).

32. Guardini interviene, en realidad, en un contexto más concreto, tras el debate abierto por Friedrich HEILER, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung* (1923), y Karl ADAM, *Das Wesen des Katholizismus* (1924), y el libro de Karl HEIM, *Das Wesen des Evangelischen Christentum* (1925), que servirá de orientación a Barth.

33. Varias recientes monografías han abordado el tema del tratamiento filosófico de la figura de Jesucristo: G. CIOLINI, *Cristo nel pensiero contemporaneo*, Augustinus, Palermo 1988; S. ZUCAL (ed), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Paoline, Turín 1993; X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía*, Desclée de B., Bilbao 1994. Aparte del libro de J. PELIKAN de carácter más general, *Jesús a través de los siglos: su lugar en la historia de la cultura*, Herder, Barcelona 1989.

34. Las dos expresiones proceden del prólogo a las ediciones primera y segunda de *La esencia del cristianismo*; cfr. ILLANES, *op. cit.*, 263.

35. «Se puede hacer cristología como antropología que se trasciende a sí misma, y, al revés, se puede elaborar una antropología como una cristología deficiente. La cristología es —aunque para nosotros parcialmente *a posteriori*— la *protoconcepción* de la antropología», *Problemas actuales de Cristología*, en *Escritos de Teología*, I, Taurus, Madrid 1963, 184, nota 19.

El idealismo ha planteado así a la teología católica, de una manera indirecta y uniéndose a la inspiración de las propias fuentes, unos retos para pensar el mensaje cristiano de una manera más abarcante y plena. Es también el mensaje que, con fuerte inspiración patristica, Henri de Lubac formula en *Catolicismo*, una de las obras más influyentes de la teología del siglo XX.

B. El experimento tomista

Desde un punto de vista sociológico el fenómeno de más envergadura en el pensamiento católico del siglo XX, en cuanto a la relación filosofía-teología, es, sin duda, el ciclo vivido por el tomismo: con su surgimiento pujante con motivo de la Encíclica *Aeterni Patris* (1879), su desarrollo universal y su desvanecimiento en torno al Concilio Vaticano II.

Para entenderlo hay que tener en cuenta dos cosas: primera, la conflictiva sucesión de experimentos filosófico-teológicos que perturbaba el panorama católico del siglo XIX. La segunda, que se trata de una operación pedagógica. Como reza el mismo título de la encíclica *De philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis instauranda*, lo que se pretendía era «instaurar la filosofía cristiana según la mente de Santo Tomás en los centros educativos católicos».

Como consecuencia de la encíclica, y de concretas medidas disciplinares, la orientación tomista de la enseñanza arrastró casi toda la actividad especulativa de la teología, haciéndola formalmente tomista. La introducción del tomismo tuvo dos efectos muy claros. El primero era el buscado: se hizo un esfuerzo pedagógico notable y se construyeron unos manuales que, a pesar de las muchas objeciones que se les podían hacer, eran sintéticos y resultaron eficaces; se consiguió una enseñanza más segura, más universal, más homogénea y con menos problemas doctrinales. El segundo efecto no era buscado: la concentración de interés en el tomismo y la sospecha frente a otras filosofías redujo substancialmente el pluralismo³⁶ y produjo un evidente empobrecimiento intelectual³⁷. Sin otras posiciones con que dialo-

36. «Se cierra la época de la libertad de la teología, en el sentido de que se le quita a la teología la libertad de elegir la filosofía con la cual se estructura; y comienza una época nueva de la teología obligatoriamente estructurada sobre la filosofía tomista», G. COLOMBO, *Teología e filosofía. Le vicende di un rapporto difficile*, en *La ragione teologica*, ed. Glossa, Milán 1995, 198-199; cfr. también *Filosofía e teología nell'Aeterni Patris*, en el mismo volumen, 367-403; además, J.L. ILLANES, *Teología y razón humana en la enciclica Aeterni Patris*, en «Scripta Theologica» 11 (1979) 723-741.

37. «La operación no podía ser sin dolor. El efecto inmediato fue interrumpir la relación de la teología con las filosofías modernas. Objetivamente, no había sido una relación

gar, la teología y la filosofía tomistas tendían a repetirse a sí mismas, y no estaban en condiciones de mantener un diálogo con la cultura contemporánea.

Varios documentos del Concilio Vaticano II renovaron la recomendación de estudiar a Santo Tomás, pero, al mismo tiempo, en sus exposiciones doctrinales evitaron la terminología escolástica y emplearon otras fuentes teológicas³⁸. Sin que formalmente fuera contradictoria, la encíclica quedó en suspenso. Se produjo un deliberado vacío normativo y una volatización generalizada de la teología y filosofía tomistas en los centros educativos³⁹. La desaparición de la forma tomista tuvo dos efectos perfectamente paralelos y opuestos a los de su introducción: como efecto negativo, un cierto caos escolar: se perdió la seguridad, la homogeneidad y la síntesis acabada; como efecto positivo, un notable enriquecimiento de ideas surgidas, sobre todo, de las propias fuentes y del diálogo, principalmente con la teología protestante y, a través de ella, con varias corrientes filosóficas⁴⁰.

Sería demasiado fácil hacer una crítica puramente especulativa de este proceso, si no se tuviera en cuenta la gravedad de la cuestión pedagógica, es decir el interés por proporcionar un punto de referencia claro, suficientemente probado y seguro en la enseñanza. El renacimiento tomista dejó algunos frutos importantes que enriquecieron la teología, y de los que todavía nos beneficiamos: la difusión general del conocimiento de la obra de Tomás de Aquino y de las categorías de pensamiento escolástico; un sólido crecimiento de la investigación histórico-crítica sobre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y otros escolásticos, y la elaboración de un conjunto de obras sintéticas, de calidad intelectual y considerable alcance didáctico, debidas a la

benéfica: la teología se había vulgarizado en lugar de enriquecido. Acabando a la deriva, no tenía ya nada que decir a la cultura, había quedado simplemente sumergida en ella y había perdido todo crédito. Es sintomático el caso de las Facultades Teológicas que existían en las Universidades del Estado suprimidas, por dejadez y asfisia, en el último cuarto de siglo, en Italia y en Francia», G. COLOMBO, *ibidem*.

38. Cfr. *Optatam totius*, 15; *Gaudium et Spes*, 62; *Ad Gentes*, 16.

39. La Sagrada Congregación para la Educación Católica envió a todos los Ordinarios un documento sobre *La enseñanza de la filosofía en los seminarios*, de 20.I.1972, donde se hace un suave eco de las dificultades y da algunas pautas: se puede consultar en cfr. *La formación sacerdotal. Documentos*, Celam, Bogotá 1982, 100-112.

40. «En algunas escuelas de teología se intentó también el experimento de estudiar teología eliminando cualquier preparación filosófica previa. Que se trataba de una experiencia en sí misma abocada al fracaso se demostró con la involución que se produjo en los estudios teológicos y, en la necesidad, que se reveló inmediatamente, de hacer justicia a la tradición histórica y a la cultura, por la cual ha estado siempre mediada históricamente la comprensión del Evangelio» G. MOTTA, *La possibilità di ripensare il rapporto filosofia-teologia*, en Centro di Studi Filosofici di Gallarate, *Cristianesimo e filosofie tra otto e novencento*, Gregoriana, Roma 1995, 219-237, 221.

pluma de autores como Étienne Gilson, Jacques Maritain, Joseph Pieper y otros. En definitiva, permitió depurar y sintetizar el legado recibido.

De todo el proceso cabe extraer también alguna consecuencia de carácter pedagógico. Tomás de Aquino siempre será un maestro del pensamiento cristiano. Pero en cambio elaborar a partir de él un sistema conceptual, independizarlo de su contexto y hacerlo atravesar inmutable siete siglos resulta problemático. Con el tiempo, cambia notablemente la manera de expresarse, la sensibilidad, los problemas, los intereses y también algunas cuestiones de más calibre, como es la ciencia física, es decir la visión del mundo que está en la base de toda metafísica. En ese sentido, un tomismo sólo podía permanecer inmutable en la medida en que no se planteaba las cuestiones posteriores. Pero esto mismo lo aislaba. La consecuencia pedagógica es que Tomás de Aquino puede y debe ser una importante base formativa para el pensamiento cristiano, pero, en cambio, no resulta viable convertirlo en un sistema formal, único y permanente. La perspectiva adecuada para estudiarlo es la de la historia del pensamiento que nos lo ofrece en el contexto de su época.

Tomás de Aquino permanece como fuente perenne de inspiración, como paso obligado y como propedéutica necesaria, dentro de la larga tradición de pensamiento cristiana. Porque, teniendo en cuenta la dinámica de la vida intelectual, sólo se puede pensar desde una tradición; por eso el pensamiento cristiano, si no quiere flotar a la deriva, no puede prescindir de sus propias raíces, aunque sea capaz de integrar otras aportaciones. A este respecto es elocuente el consejo de Edith Stein que, al concluir un artículo donde expone lo que es la fenomenología, dice: «Querría concluir esta brevísima panorámica sobre un movimiento intelectual entre los más importantes de nuestra época con las palabras de San Pablo: “examina todo y guarda lo que sea bueno”. Nosotros tenemos un criterio en nuestra fe y en el rico patrimonio de nuestros grandes pensadores católicos: nuestros Padres y Doctores de la Iglesia. Quien se ha hecho con la imagen y concepción del mundo de nuestra dogmática y de la filosofía clásica podrá ocuparse sin riesgo de los resultados y de los métodos de investigación de los pensadores modernos y aprender de ellos. Sin tal preparación, dedicarse a ellos podría ser no sin peligro»⁴¹.

41. E. STEIN, *Significato della fenomenologia come visione del mondo* (en *WERKE*, VI, 16-17), en E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città nuova ed., Roma 1993, 107.

C. Las filosofías de la persona

Quizá el fenómeno filosófico más novedoso para la teología de este siglo, ha sido la considerable aportación de la antropología filosófica, que ha florecido desde comienzos de siglo. Muy especialmente, aquella que han realizado un conjunto de pensadores creyentes —cristianos y judíos—, que se centra en torno al concepto cristiano de «persona». En ella cabe reconocer, muy claramente, ese fenómeno de feed-back, de influencia mutua entre la filosofía y la fe, que es el campo propio de la «filosofía cristiana». No puede dejar de llamar la atención que, para muchos de estos pensadores, la misma madurez de su pensamiento haya sido acompañada de un fortalecimiento de su fe. Esto, sin ser una garantía definitiva de validez ni en el campo filosófico ni en el teológico, merece, sin embargo, ser puesto de relieve en un contexto de creciente secularización.

La filosofía de la persona supone un magnífico complemento de la filosofía ontológica, hecha fundamentalmente con las categorías griegas que sirven para designar cosas. Desarrolla y fundamenta y enriquece el vocabulario psicológico, que describe la interioridad humana y su carácter relacional. La filosofía de la persona ha puesto de manifiesto lo específicamente personal y humano y ha conseguido un lenguaje en parte probado críticamente. Este vocabulario está evidentemente inspirado en la fe cristiana (y en parte, judía), en la creación del hombre entendida como una llamada al diálogo del hombre con Dios; en la definición trinitaria de persona como relación subsistente, y en la vida trinitaria como comunión personal.

No forman una corriente homogénea, pero sí tienen fuentes de inspiración filosófica e inquietudes comunes y se observa una influencia mutua. Entre las fuentes de inspiración hay que señalar a Kierkegaard, como defensor del individuo frente al totalitarismo hegeliano, las corrientes espiritualistas francesas, en particular Bergson y —de otro modo— Blondel, y el método fenomenológico de Husserl. Como inquietudes comunes, todos estos pensadores reaccionan ante la grave disyuntiva cultural en que vive la cultura europea del periodo de entreguerras, entre la mentalidad liberal burguesa, que es sentida profundamente materialista e insolidaria, y el pensamiento totalitario y también materialista de los socialismos utópicos, tanto marxistas como nacionalistas, que ahogan la libertad y disuelven a la persona en la colectividad. En esa disyuntiva, este conjunto variado de pensadores se fija en el concepto de persona (o en las dimensiones propias de lo personal) como clave para encontrar una salida, una «tercera vía». Su pensamiento, insertado en un contexto de pensamiento moderno quiere ser, al mismo tiempo, una superación del to-

ralitarismo hegeliano y del positivismo de corte cientifista. Por eso tienen tantas sugerencias útiles que hacernos.

Se pueden dividir en tres grupos. La filosofía dialógica (Ebner, Buber, Rosenzweig; en parte, Haecker; más tarde, Lévinas); los filósofos franceses de la persona (Marcel, Maritain, Mounier, Nédoncelle) y algunos fenomenólogos (en particular, los del llamado Círculo de Gotinga: Scheler, von Hildebrand, Edith Stein, Ingarden... línea que llega, de algún modo, hasta el propio Juan Pablo II). Las aportaciones de estos pensadores con incidencia en la teología son abundantes y variadas, tanto en la concepción de la teología sistemática (sobre todo para pensar la relación personal de Dios con el hombre), como en la moral. Basta pensar en la amplia y variada influencia del libro de Buber, *Yo y Tú*; en las numerosas aportaciones de la fenomenología sobre los valores, o sobre las relaciones interpersonales, en las de la filosofía personalista y existencialista cristiana francesa: por ejemplo, en la categoría de «encuentro» de Marcel; en la distinción entre «individuo y persona» de Maritain, en la descripción del orden de primacías de las personas frente a las cosas, de Mounier, etc.

Estas aportaciones han permitido estructurar mejor los aspectos personales que la teología quería tratar y descubría en la Sagrada Escritura: la vida entendida como diálogo con Dios o la relación que supone la Alianza. Además, han tenido un papel relevante en la eclesiología al ampliar la irradiación del concepto «comunión», que resulta fundamental en el planteamiento teológico del Concilio Vaticano II. Otros conceptos cristianos se han visto también enriquecidos, como el concepto de «amor», con los análisis que proceden de la fenomenología.

D. Filosofía y teología trascendental

Dentro de este amplio campo de la antropología, merece un tratamiento aparte el planteamiento de Karl Rahner. Es quizá el ejemplo más famoso de una combinación entre filosofía y teología en el seno de la teología católica. En realidad, aunque es sólo un poco posterior a los autores citados, su pensamiento se inspira en otras fuentes. Hay dos muy claras: la filosofía trascendental de Kant, recibida a través del «tomismo trascendental» de Marechal, y la hermenéutica existencial inspirada en Heidegger. Aparte de muchos otros estudios puntuales, Rahner propone un nuevo enfoque general para la teología, de corte antropológico. En paralelo con la propuesta de la nueva apologética de Blondel, Rahner piensa que hay que comenzar estudiando las condiciones de posibilidad del hombre para recibir la revelación. Pero, yendo en sentido inverso a Blondel e inspirado en plan-

teamientos kantianos, cree que esas condiciones determinan el modo en que la revelación puede darse y, por tanto, sirven de guía para estructurarla teológicamente. Por decirlo de algún modo, la filosofía trascendental se ocupa de mostrar de qué manera el hombre es un ser radicalmente abierto a los misterios cristianos; mientras que la teología trascendental quiere mostrar de qué manera los misterios de la fe se acomodan a la precomprensión y apertura humanas, y tiende a interpretarlos en esa clave.

La propuesta fundamental de Rahner, mucho más articulada de lo que aquí se puede resumir, aunque no haya llegado a aplicarla sino sólo sucintamente, ha sido estudiada con interés, aunque con algunas reservas, en el seno de la teología católica. Aparte de que su filosofía se mueve a un nivel sumamente abstracto y de difícil control, desde el punto de vista teológico parece que su sistema compromete la independencia y gratuidad de la revelación, al quedar demasiado sometida a las condiciones humanas de posibilidad (a lo que nosotros podemos percibir como tales). Algunas aplicaciones que Rahner hizo (por ejemplo, a la Cristología o al Misterio Eucarístico, y, sobre todo, a la condición cristiana) parecían «desrealizar» el misterio, subsumiéndolo en la interpretación subjetiva humana. Por decirlo con su terminología, lo «trascendental» en lugar de fundamentar, parecía subsumir lo «categorial», lo dado: lo específicamente cristiano parecía difuminarse y perder su novedad radical. La aplicación y desarrollo de estos principios que hicieron algunos de sus discípulos tampoco consiguió aumentar la confianza. Se puede decir que muchos de las aportaciones concretas de la teología rahneriana han sido recogidas y son comunes hoy en la teología. Pero su sistema trascendental no ha sido recibido en su conjunto.

En cambio, se puede considerar como incorporada ya al patrimonio teológico común la orientación apologética sugerida por Blondel, al menos en sus líneas fundamentales. Prueba de ello son las palabras que Juan Pablo II, buen conocedor de la antropología filosófica de este siglo, dirigía a los teólogos españoles, desde la Universidad Pontificia de Salamanca, con motivo de su viaje a España en el año 1982: «Si la teología ha necesitado siempre del auxilio de la filosofía, hoy esta filosofía tendrá que ser antropológica, es decir, deberá buscar en las estructuras esenciales de la existencia humana, las dimensiones trascendentes que constituyen la capacidad radical del hombre de ser interpelado por el mensaje cristiano para comprenderlo como salvífico»⁴².

42. *Discurso*, 1.IX.1982; en castellano, se puede encontrar en *Documentos Palabra*, también en *Juan Pablo II en España*, BAC, Madrid 1982, 37. Sobre el contexto, cfr. J.L. LORDA, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996, 133-143.

III. BALANCE

Es el momento de hacer un balance de lo expuesto. La parte metodológica nos ha destacado la importancia del instrumento filosófico, pero también nos ha prevenido contra la ingenuidad de pensar que cualquier filosofía o de cualquier modo produce una teología; nos ha puesto de manifiesto la delicada y lenta elaboración del saber teológico, y nos ha advertido que la teología es interpelada antes que nada por la propia fe, y que la filosofía le sirve de instrumento cuando es transformada por ella. Este fenómeno, que es el de la filosofía cristiana, es de vital importancia para la salud del pensamiento cristiano y para la propia elaboración teológica. Es el ámbito natural para el diálogo evangelizador de la teología con la cultura, el modo de prepararla para que esté en condiciones de aceptar la fe; son los *preambula fidei*.

La época clásica de la teología (la patrística y la escolástica) nos han aportado una teología ontológica configurada en términos generales y desarrollada a partir del misterio del Dios creador, con categorías ontológicas. Hoy somos conscientes de su importancia y, al mismo tiempo, de sus límites. No es y no puede ser toda la teología. Necesita la compañía de una reflexión más profunda que conecte los misterios cristianos con todos los aspectos de la realidad y, de manera particular, con las aspiraciones profundas del ser humano, para quien los misterios cristianos tienen que ser percibidos como salvadores.

Las categorías de pensamiento de la filosofía de la persona, que son en realidad un desarrollo y complemento de las grandes nociones de la ontología, ofrecen las bases para exponer el misterio trinitario de un modo más personal. Y para entrever la relación que existe entre los vínculos de las personas divinas y los de las comunidades humanas, cuyo signo más eminente es la Iglesia. Esta relación ha sido puesta de manifiesto en un memorable punto de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (24). Y sienta las bases para una profunda teología de la caridad, que dé relevancia práctica a este concepto central de la dogmática y moral cristianas, tanto a nivel de las personas como de las sociedades.

Sin entrar en conflicto con los datos ontológicos ya ganados y que pertenecen al dogma de la Iglesia, parece conveniente un acercamiento del misterio trinitario hacia la economía de la salvación y hacia la teología simbólica, como de hecho se está intentando. En particular, parece que el hecho más universalmente significativo del misterio de Cristo, que es su muerte y resurrección, necesita una hermenéutica más amplia y ambiciosa, que lo sepa integrar mejor en el misterio trinitario y co-

nectar de una manera más profunda con el misterio del mal, del sufrimiento y del pecado en el mundo. Esta idea, siempre presente en la piedad, reclama todavía un tratamiento teológico adecuado.

También parece que el esquema general anselmiano de la soteriología, de tipo «dramático», debe ser completado con el discurso ontológico y simbólico que habían hecho los Padres, para lograr entender el misterio de la redención de una manera más cósmica, que abarque toda la realidad natural y social, que, dañada en su ser por el pecado, alcanzará en Cristo su recapitulación. Esta es una exigencia que se deriva de afirmar el carácter de plenitud que la persona y el misterio de Cristo tienen que tener para toda la realidad cósmica, y, sobre todo, histórica.

Esta ampliación de perspectivas, que está en curso, permitirá también hacerse eco de lo que hay de auténtico en la difícil pregunta por la eficacia temporal de la fe, es decir por los aspectos del Reino de los Cielos, que, en cierta manera y parcialmente, como anuncio o como símbolo o, incluso, en cierto modo, como germen, son realizables en la historia; cuestión que ha sido planteada, y no siempre satisfactoriamente resuelta, en las distintas versiones de lo que se ha llamado «teología política» o, más en general, en la «teología de las realidades temporales».

Por resumirlo en unas pocas frases, la teología cristiana se encuentra con el reto de mostrar que en los misterios de la vida de Cristo se alcanza la esencia de toda religión, que en la persona misma de Cristo, se revela el misterio del ser humano, y que en la realidad sacramental de la Iglesia, se ofrece en germen la comunión de los santos y la participación en la vida trinitaria, que corresponden al anhelo de la realización personal y social del ser humano, y constituyen el horizonte del sentido de su libertad.

Y todo esto debe hacerlo de una manera equilibrada, sintetizando tan gran multitud de materiales y los diversos aspectos de manera que tengan «forma humana», y creando los instrumentos didácticos para que puedan ser transmitidos orgánicamente en la enseñanza y poseídos sintéticamente por una mente cristiana. Es una tarea ingente. Evidentemente, también en este terreno, la perfección sólo se alcanzará en la escatología, cuando tanto la teología como la filosofía confluyan en la experiencia de la contemplación.

